

Aristotele
Etica Nicomachea

Testo greco a fronte

Introduzione, traduzione,
note e apparati di
Claudio Mazzarelli

τὰ πρότερον λεχθέντα τέλη τις ἂν ὑπολάβοι· δι' αὐτὰ γὰρ ἀγαπᾶται. φαίνεται δ' οὐδ' ἐκεῖνα· καίτοι πολλοὶ λόγοι πρὸς αὐτὰ καταβέβληνται. ταῦτα μὲν οὖν ἀφείσθω.

6. Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρία γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντων φίλοιον ὄσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποιοῦν ιδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ιδέαν κατεσκεύαζον· τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστὶ καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῆ φύσει τοῦ πρὸς τι (παραφύαδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος)· ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τούτοις ιδέα. ἔτι δ' ἐπεὶ τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἶον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἔν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. ἔτι δ' ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ιδέαν μία καὶ ἐπιστήμη, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἦν ἂν μία τις ἐπιστήμη· νῦν δ' εἰσὶ πολλαὶ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν, οἶον καιροῦ, ἐν πολέμῳ μὲν γὰρ στρατηγική ἐν νόσῳ δ' ἰατρική, καὶ τοῦ μετρίου ἐν τροφῇ μὲν ἰατρική ἐν πόνοις δὲ γυμναστική. ἀπορήσειε δ' ἂν τις τί ποτε καὶ βούλονται λέγειν αὐτοέκαστον, εἴπερ ἔν τε αὐτοῦ ἀνθρώπῳ καὶ ἐν ἀνθρώπῳ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν ὁ τοῦ ἀνθρώπου. ἦ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν· εἰ δ' οὕτως, οὐδ' ἦ ἀγαθόν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ αἰδίον εἶναι μάλλον ἀγαθὸν ἔσται, εἴπερ μὴδὲ λευκότερον τὸ πολυχρόνιον τοῦ

Perciò sarà meglio considerare come beni quelli menzionati prima, giacché sono amati per se stessi. Ma è manifesto che non sono finiti ultimi neppure quelli: per la verità, molte argomentazioni [10] sono già state diffuse contro di loro. Lasciamo perdere, dunque, questi finiti.

6. [Critica della concezione platonica del bene].

Forse è meglio fare oggetto d'indagine il bene universale e discutere a fondo quale significato abbia, anche se tale ricerca è sgradevole per il fatto che sono amici nostri gli uomini che hanno introdotto la dottrina delle Idee. Ma si può certamente ritenere più opportuno, anzi doveroso, almeno per la salvaguardia della [15] verità, lasciar perdere i sentimenti personali, soprattutto quando si è filosofi: infatti, pur essendoci cari entrambi, è sacro dovere onorare di più la verità. (1) Coloro che hanno introdotto questa dottrina non ponevano Idee nelle cose in cui ponevano il rapporto di successione, ragion per cui non costruirono un' Idea neppure dei numeri. Ma il termine "bene" si usa sia [20] nel senso della sostanza, sia in quello della qualità, sia in quello della relazione, e ciò che è per sé, cioè la sostanza, è per natura anteriore a ciò che è relativo (infatti questo è ritenuto accessorio e accidentale rispetto all'essere per sé); cosicché non ci potrà essere alcuna "Idea" comune a queste categorie. (2) Inoltre, poiché "bene" ha tanti significati quanti ne ha "essere" (infatti, si predica nella categoria della sostanza, come, per esempio, Dio [25] e intelletto; in quella della qualità: le virtù; in quella della quantità: la misura; in quella della relazione: l'utile; in quella del tempo: il momento opportuno; in quella del luogo: l'ambiente adatto; e così via), è chiaro che non può essere un che di comune, universale ed uno: non sarebbe, infatti, predicabile in tutte le categorie, ma solo in una. (3) Inoltre, poiché di ciò che è [30] conforme ad una sola Idea una sola è anche la scienza, anche di tutti i beni vi dovrebbe essere una scienza sola; ora, invece, anche delle cose che sono sussumibili sotto una sola categoria vi sono molte scienze: per esempio, scienza del momento opportuno in guerra è la strategia, nella malattia è la medicina, e scienza della giusta misura in fatto di alimentazione è la medicina, in fatto di esercizi fisici è la ginnastica. (4) Si potrebbe porre la questione di che cosa [35] mai essi vogliono dire con "cosa in sé", dal momento che in "uomo in sé" [1096b] e in "uomo" uno e identico è il significato, quello di uomo. Infatti, in quanto entrambe le espressioni indicano l'uomo, non c'è alcuna differenza tra di loro: se è così, non ci sarà differenza neppure nel caso del bene. (5) Ma neppure per il fatto di essere eterno il "Bene in sé" sarà certo più bene, se è vero che neppure il bianco che dura a lungo è più bianco di quello che

5 ἐφημέρου. πιθανώτερον δ' εὐόκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν
 περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἐν ὧς
 δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολουθήσαι δοκεῖ. ἀλλὰ περὶ μὲν
 τούτων ἄλλος ἔστω λόγος· τοῖς δὲ λεχθεῖσιν ἀμφισβήτησις
 10 τις ὑποφαίνεται διὰ τὸ μὴ περὶ παντὸς ἀγαθοῦ τοὺς λόγους
 εἶρησθαι, λέγεσθαι δὲ καθ' ἕν εἶδος τὰ καθ' αὐτὰ διωκό-
 μενα καὶ ἀγαπώμενα, τὰ δὲ ποιητικὰ τούτων ἢ φυλακτικὰ
 πως ἢ τῶν ἐναντίων κωλυτικὰ διὰ ταῦτα λέγεσθαι καὶ
 τρόπον ἄλλον. δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγεται ἂν τὰγαθά,
 καὶ τὰ μὲν καθ' αὐτὰ, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα. χωρίσαντες
 15 οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὐτὰ σκεψώμεθα εἰ λέ-
 γεται κατὰ μίαν ιδέαν. καθ' αὐτὰ δὲ ποῖα θείη τις ἄν; ἢ
 ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὄραν καὶ
 ἡδοναί τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώ-
 κομεν, ὅμως τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἄν. ἢ οὐδ'
 20 ἄλλο οὐδὲν πλὴν τῆς ιδέας; ὥστε μάταιον ἔσται τὸ εἶδος.
 εἰ δὲ καὶ ταῦτ' ἐστὶ τῶν καθ' αὐτὰ, τὸν τὰγαθοῦ λόγον ἐν
 ἅπασιν αὐτοῖς τὸν αὐτὸν ἐμφαίνεσθαι δεήσει, καθάπερ ἐν
 χιόνι καὶ ψιμυθίῳ τὸν τῆς λευκότητος. τιμῆς δὲ καὶ
 φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη
 25 ἢ ἀγαθά. οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν
 ιδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ
 τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἢ πρὸς
 ἐν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ
 ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.
 30 ἀλλ' ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ
 αὐτῶν ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον. ὁμοίως δὲ καὶ
 περὶ τῆς ιδέας· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν τι τὸ κοινῇ κατηγορού-
 μενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτὸ τι καθ' αὐτό, δῆλον ὡς οὐκ
 ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι
 35 ζητεῖται. τάχα δὲ τῷ δόξειεν ἂν βέλτιον εἶναι γνωρίζειν
 1097a αὐτὸ πρὸς τὰ κτητὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν· οἷον γὰρ
 παράδειγμα τοῦτ' ἔχοντες μᾶλλον εἰσόμεθα καὶ τὰ ἡμῖν
 ἀγαθά, κἂν εἰδῶμεν, ἐπιτευξόμεθα αὐτῶν. πιθανότητα μὲν
 οὖν τινα ἔχει ὁ λόγος, ἔοικε δὲ ταῖς ἐπιστήμαις διαφωνεῖν·
 5 πᾶσαι γὰρ ἀγαθοῦ τινὸς ἐφιέμεναι καὶ τὸ ἐνδεές ἐπιζητοῦ-
 σαι παραλείπουσι τὴν γνῶσιν αὐτοῦ. καίτοι βοήθημα τηλι-

dura [5] un sol giorno. In modo più persuasivo sembrano esprimersi sul bene i Pitagorici, che pongono nella lista dei beni l'uno¹⁰: per conseguenza, si ritiene che siano loro quelli che segue anche Speusippo¹¹. Ma a questi argomenti si dedicherà un'altra trattazione¹². (6) Un'obiezione, poi, alle cose dette surge dal fatto che i ragionamenti espressi dai Platonici non riguardano ogni bene, [10] bensì i beni di una sola specie, quelli che sono perseguiti e amati per se stessi, mentre quelli che li producono o in qualche modo li custodiscono ovvero li preservano dai contrari, sono chiamati beni a causa di questi, e in un senso secondario. È dunque chiaro che si può parlare di beni in due sensi diversi: da una parte i beni per se stessi, dall'altra quelli che sono beni sul fondamento dei precedenti. Dopo aver distinto, [15] dunque, dai beni strumentali i beni per sé, cerchiamo di scoprire se questi ultimi vengono chiamati beni perché sono conformi ad una sola Idea. Con quali determinazioni bisognerà porre i beni per sé? Forse sono tali tutte quelle cose che sono perseguite anche da sole, come l'aver senno e il vedere, e certi piaceri e certi onori? Questi infatti anche se li perseguiamo in vista di qualcos'altro, tuttavia si potrebbero porre tra i beni per sé. Oppure non [20] vi possiamo porre nient'altro se non l'Idea? In tal caso la Forma sarà vuota. Ma se invece anche queste cose appartengono ai beni in sé, la definizione di bene dovrà rivelarsi identica in tutte loro, come la definizione di bianco nella neve e nella biacca. Eppure dell'onore, della saggezza e del piacere le definizioni sono diverse e differenti proprio in quanto sono beni. [25] Dunque il bene non sarà qualcosa di comune in conformità con una sola Idea. Ma allora in che senso si predica? Infatti non sembra appartenere alle cose che, per caso, almeno, sono omonime¹³. Ma forse i beni hanno lo stesso nome in quanto derivano da una sola realtà o perché tendono ad un unico bene, o piuttosto per analogia? Come infatti la vista è bene nel corpo, così l'intelletto è bene nell'anima, e un'altra cosa è bene in un'altra realtà. [30] Ma forse è meglio lasciar da parte questo problema per ora, giacché il suo esame rigoroso è più appropriato ad un'altra parte della filosofia¹⁴. Lo stesso vale anche per l'Idea del bene: se pure infatti il bene predicato in comune fosse una realtà unica o qualcosa che esiste separatamente di per sé, è chiaro che l'uomo non potrebbe né realizzarlo nell'azione né acquisirlo: ma ora [35] si sta cercando proprio questo tipo di bene. Forse si potrebbe opinare che sia meglio conoscere [1097a] il Bene in sé proprio in funzione dei beni che possono essere acquisiti e realizzati nell'azione: infatti, tenendo questo come modello, conosceremo meglio anche i beni per noi, e se li conosceremo, li conseguiremo. Questo argomento ha certo una qualche plausibilità, ma sembra essere in dissonanza con il comportamento delle scienze: [5] infatti, pur tendendo tutte ad un qualche bene e pur cercando ciò che ad esse manca, tralasciano la conoscenza del Bene in sé. Eppure non è ra-

κοῦτον τοὺς τεχνίτας ἅπαντας ἀγνοεῖν καὶ μηδ' ἐπιζητεῖν οὐκ εὐλογον. ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὐτοῦ τέχνην εἰδῶς τὸ αὐτὸ τοῦτο ἀγαθόν, ἢ πῶς ἰατρικώτερος ἢ στρατηγικώτερος ἔσται ὁ τὴν ἰδέαν αὐτὴν τεθεαμένος. φαίνεται μὲν γὰρ οὐδὲ τὴν ὑγίειαν οὕτως ἐπισκοπεῖν ὁ ἰατρός, ἀλλὰ τὴν ἀνθρώπου, μᾶλλον δ' ἴσως τὴν τοῦδε· καθ' ἕκαστον γὰρ ἰατρεύει. καὶ περὶ μὲν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω.

15 7. Πάλιν δ' ἐπανέλθωμεν ἐπὶ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν, τί ποτ' ἂν εἴη. φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ· ἄλλο γὰρ ἐν ἰατρικῇ καὶ στρατηγικῇ καὶ ταῖς λοιπαῖς ὁμοίως. τί οὖν ἐκάστης τάγαθόν; ἢ οὐ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; τοῦτο δ' ἐν ἰατρικῇ μὲν ὑγίεια, ἐν στρατηγικῇ 20 δὲ νίκη, ἐν οἰκοδομικῇ δ' οἰκία, ἐν ἄλλῳ δ' ἄλλο, ἐν ἀπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα. μεταβαίνων δὴ ὁ λόγος εἰς ταῦτον ἀφίκται· τοῦτο 25 δ' ἔτι μᾶλλον διασαφῆσαι πειρατέον. ἐπεὶ δὲ πλείω φαίνεται τὰ τέλη, τούτων δ' αἰρούμεθά τινα δι' ἕτερον, οἷον πλοῦτον αὐλοῦς καὶ ὄλως τὰ ὄργανα, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι πάντα τέλεια· τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μὲν ἐστὶν ἐν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον, 30 εἰ δὲ πλείω, τὸ τελειότατον τούτων. τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν «καὶ» καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναι δοκεῖ· 1097b ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτὰ (μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, 5 διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἰρεῖται τούτων χάριν, οὐδ' ὄλως δι' ἄλλο. φαίνε-

gionevole che tutti coloro che esercitano un'arte ignorino e non ricerchino un simile sussidio. D'altra parte è difficile vedere anche quale giovamento possa un tessitore o un carpentiere trarre per la propria arte dalla conoscenza di questo Bene in sé, [10] o come potrà diventare migliore medico o generale migliore chi avrà contemplato l'Idea in se stessa. È manifesto, infatti, che il medico non ha di mira la salute in sé, bensì quella dell'uomo, anzi, meglio, la salute di un uomo determinato, giacché è l'individuo che egli cura. E su questo argomento basti quanto si è detto fin qui.

7. [La felicità sta nell'esercizio della funzione specifica dell'uomo: la razionalità].

[15] Ma torniamo di nuovo al bene che stavamo cercando: che cos'è? È manifesto, infatti, che esso è diverso in un'azione e in un'arte diversa: è diverso nella medicina e nella strategia, come pure nelle altre arti. Che cosa è dunque il bene di ciascuna? Non è forse ciò in vista di cui si fa tutto il resto? E ciò in medicina è la salute, in strategia [20] la vittoria, in architettura la casa, una cosa in un'arte, un'altra in un'altra arte, ma in ogni azione e in ogni scelta è il fine: è in vista di questo che tutti fanno il resto. Cosicché, se c'è una cosa che è il fine di tutte le azioni che si compiono, questa sarà il bene realizzabile praticamente; se vi sono più fini, saranno essi il bene.

Pur procedendo per altra via il ragionamento è giunto allo stesso punto: [25] ma dobbiamo cercare di chiarirlo ancora meglio. Poiché i fini sono manifestamente molti, e poiché noi ne scegliamo alcuni in vista di altri (per esempio, la ricchezza, i flauti e in genere gli strumenti), è chiaro che non sono tutti perfetti: ma il Bene supremo è, manifestamente, un che di perfetto. Per conseguenza, se vi è una qualche cosa che sola è perfetta, questa deve essere il bene che stiamo cercando, [30] ma se ve ne sono più, lo sarà la più perfetta di esse. Diciamo, poi, "più perfetto" ciò che è perseguito per se stesso in confronto con ciò che è perseguito per altro, e ciò che non è mai scelto in vista di altro in confronto con quelle cose che sono scelte sia per se stesse sia per altro; quindi diciamo perfetto in senso assoluto ciò che è scelto sempre per sé e mai per altro. Di tale natura è, come comunemente si ammette, la felicità, [1097b] perché la scegliamo sempre per se stessa e mai in vista di altro, mentre onore e piacere e intelligenza e ogni virtù li scegliamo, sì, anche per se stessi (sceglieremo infatti ciascuno di questi beni anche se non ne derivasse nient'altro), ma li scegliamo anche in vista della felicità, [5] perché è per loro mezzo che pensiamo di diventar felici. La felicità, invece, nessuno la sceglie in vista di queste cose, né in generale in vista di altro.

ται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνει· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικί καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολι-
 10 ταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος. τούτων δὲ ληπτέος ὄρος τις· ἐπεκτείνουσι γὰρ ἐπὶ τοὺς γονεῖς καὶ τοὺς ἀπογόνους καὶ τῶν φίλων τοὺς φίλους εἰς ἄπειρον πρόεισιν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαυθίς ἐπισκεπτέον· τὸ δ' αὐταρκες τίθεμεν ὁ μονού-
 15 μενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι· ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην - συναριθμουμένην δὲ δηλὸν ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μείζον αἰρετώτερον
 20 αἰεῖ. τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκες ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὕσα τέλος.

Ἄλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ' ἐναργέστερον τί ἐστὶν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθῆι τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὡσπερ γὰρ αὐλητῆ καὶ ἀγαματοποιῶ καὶ
 25 παντὶ τεχνίτη, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πράξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ'
 30 οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἀργὸν πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἂν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ' ἂν εἴη ποτέ; τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ἀφορι-
 098a στέον ἄρα τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωὴν. ἐπομένῃ δὲ αἰσθητικὴ τις ἂν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὕτη κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοῖ καὶ παντὶ ζῴῳ. λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς
 5 ἔχον καὶ διανοούμενον. διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγε-

È manifesto che anche partendo dal punto di vista dell'autosufficienza si giunge allo stesso risultato: si ritiene infatti che il Bene perfetto sia autosufficiente. Ma intendiamo l'autosufficienza non in relazione ad un individuo nella sua singolarità, cioè a chi conduce una vita solitaria, ma in relazione anche ai genitori, [10] ai figli, alla moglie e, in generale, agli amici e ai concittadini, dal momento che l'uomo per natura è un essere che vive in comunità. A queste persone poi deve essere posto un limite. Se si estende questa considerazione agli antenati e ai discendenti e agli amici degli amici, si procede all'infinito. Ma questo va considerato in seguito. Per ora definiamo l'autosufficienza come ciò che, anche preso singolarmente, [15] rende la vita degna di essere scelta, senza che le manchi alcunché. Di tale natura noi pensiamo che sia la felicità. Inoltre pensiamo che la felicità sia il più degno di scelta tra tutti i beni, senza aggiunte (se fosse così, è chiaro che sarebbe più degna di scelta solo insieme con un altro bene, anche il più piccolo); infatti, quello che le fosse aggiunto sarebbe un sovrappiù di bene, e di due beni quello più grande è sempre più degno di scelta. [20] Per conseguenza la felicità è, manifestamente, qualcosa di perfetto e autosufficiente, in quanto è il fine delle azioni da noi compiute.

Ma, certo, dire che la felicità è il bene supremo è, manifestamente, un'affermazione su cui c'è completo accordo; d'altra parte si sente il desiderio che si dica ancora in modo più chiaro che cosa essa è. Forse ci si riuscirebbe se si cogliesse la funzione [25] dell'uomo. Come, infatti, per il flautista, per lo scultore e per chiunque eserciti un'arte, e in generale per tutte le cose che hanno una determinata funzione ed un determinato tipo di attività, si ritiene che il bene e la perfezione consistano appunto in questa funzione, così si potrebbe ritenere che sia anche per l'uomo, se pur c'è una sua funzione propria. Forse, dunque, ci sono funzioni ed azioni proprie del falegname e del calzolaio, [30] mentre non ce n'è alcuna propria dell'uomo, ma è nato senza alcuna funzione specifica? Oppure come c'è, manifestamente, una funzione determinata dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo, così anche dell'uomo si deve ammettere che esista una determinata funzione oltre a tutte queste? Quale, dunque, potrebbe mai essere questa funzione? È manifesto infatti che il vivere è comune anche alle piante, mentre qui si sta cercando ciò che è proprio dell'uomo. [1098a] Bisogna dunque escludere la vita che si riduca a nutrizione e crescita. Seguirebbe la vita dei sensi, ma anch'essa è, manifestamente, comune anche al cavallo, al bue e ad ogni altro animale. Dunque rimane la vita intesa come un certo tipo di attività della parte razionale dell'anima (e di essa una parte è razionale in quanto è obbediente alla ragione, mentre l'altra [5] lo è in quanto possiede la ragione, cioè pensa). Poiché anche questa ha due sensi, bisogna considerare quella che è in atto, perché è

σθαι. εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἀνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὡσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου
 10 κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὔ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωῆν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὔ ταῦτα καὶ
 15 καλῶς, ἕκαστον δ' εὔ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα
 20 μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. Περιγεγράφθω μὲν οὖν τάγαθὸν ταύτη· δεῖ γὰρ ἴσως ὑποτυπῶσαι πρῶτον, εἶθ' ὕστερον ἀναγράψαι. δόξειε δ' ἂν παντὸς εἶναι προαγαγεῖν καὶ διαρθῶσαι τὰ καλῶς ἔχοντα τῇ περιγραφῇ, καὶ ὁ χρόνος τῶν τοιούτων εὐρετῆς ἢ συνεργὸς ἀγαθὸς εἶναι· ὅθεν καὶ τῶν τεχνῶν
 25 γηγόνασιν αἱ ἐπιδόσεις· παντὸς γὰρ προσθεῖναι τὸ ἐλλείπον. μεμνήσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρή, καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον οἰκείον τῇ μεθόδῳ. καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεωμέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὀρθήν· ὁ μὲν γὰρ ἐφ' ὅσον χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον, ὁ δὲ τί ἐστὶν ἢ πόσον τι· θεατῆς γὰρ τάληθοῦς. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ποιητέον, ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίνηται. οὐκ ἀπαιτητέον
 1098b δ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, ὅλον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς· τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῷ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως. μετιέναι δὲ πειρατέον ἐκάστας ἢ πεφύκασιν, καὶ σπουδαστέον ὅπως διορισθῶσι καλῶς· μεγάλην γὰρ ἔχουσι βροπὴν πρὸς τὰ ἐπόμενα. δοκεῖ γὰρ πλείον ἢ ἥμισυ τοῦ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή, καὶ πολλὰ συμφανῆ γίνεσθαι δι' αὐτῆς τῶν ζητουμένων.

essa che sembra essere chiamata vita nel senso più proprio. Se è funzione dell'anima dell'uomo l'attività secondo ragione o, quanto meno, non senza ragione, e se diciamo che nell'ambito di un genere è identica la funzione di un individuo e quella di un individuo di valore, come del citaredo e [10] del citaredo di valore, questo vale, dunque, in senso assoluto anche in tutti i casi, rimanendo aggiunta alla funzione l'eccellenza dovuta alla virtù: infatti, è proprio del citaredo suonare la cetra, e del citaredo di valore suonarla bene. Se è così, se poniamo come funzione propria dell'uomo un certo tipo di vita (appunto questa attività dell'anima e le azioni accompagnate da ragione) e funzione propria dell'uomo di valore attuarle bene [15] e perfettamente (ciascuna cosa sarà compiuta perfettamente se lo sarà secondo la sua virtù propria)¹⁵; se è così, il bene dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo la sua virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta.

Ma bisogna aggiungere: in una vita compiuta. Infatti, una rondine non fa primavera, né un sol giorno: così [20] un sol giorno o poco tempo non fanno nessuno beato o felice. Il bene, dunque, resti delineato in questo modo: è certo infatti che bisogna prima buttar giù un abbozzo e poi, in seguito, svilupparlo. Si può ritenere che chiunque è in grado di portare avanti e di delineare nei particolari gli elementi che si trovano bene impostati nell'abbozzo, e che il tempo conduce a ritrovarli o comunque è un buon aiuto; di qui sono derivati anche [25] i progressi delle arti: chiunque infatti può aggiungere ciò che manca. Bisogna ricordarsi anche di quello che si è già detto, cioè di non cercare la precisione allo stesso modo in tutte le cose, ma di cercarla in ciascun caso particolare secondo la materia che ne è il soggetto e per quel tanto che è proprio di quella determinata ricerca. Infatti, il falegname e il geometra [30] ricercano entrambi l'angolo retto, ma in maniera diversa: il primo lo ricerca per quel tanto che è utile alla sua opera, il secondo ne ricerca l'essenza o la differenza specifica, poiché è un uomo che contempla la verità. Alla stessa maniera bisogna procedere anche negli altri casi, affinché gli elementi accessori non soverchino l'opera principale. E non bisogna ricercare [1098b] la causa in tutte le cose in modo uguale, ma in alcune è sufficiente che venga messo adeguatamente in luce il fatto, come, per esempio, anche nel caso dei principi: il dato di fatto è un che di originario, cioè è un principio. Alcuni dei principi si giunge a vederli per induzione, altri per sensazione, altri mediante una specie di abitudine, altri ancora diversamente. [5] Bisogna, dunque, sforzarsi di tener dietro a ciascun tipo di principio in conformità con la sua natura, e impegnarsi a definirlo adeguatamente. I principi, infatti, hanno un gran peso sugli sviluppi successivi: si ammette comunemente che il principio costituisce più che la metà del tutto, cioè che per suo mezzo diventano chiare molte delle cose che si vanno cercando.

8. Σκεπτέον δὲ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσμα-
 10 τος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ
 αὐτῆς· τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα,
 τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τάληθές. νενεμημένων δὲ τῶν
 ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ
 ψυχῆν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχῆν κυριώτατα λέγομεν καὶ
 15 μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς
 ψυχικὰς περὶ ψυχῆν τίθεμεν. ὥστε καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ
 γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὖσαν καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ
 τῶν φιλοσοφούντων. ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι πράξεις τινὲς λέγον-
 ται καὶ ἐνεργεῖαι τὸ τέλος· οὕτω γὰρ τῶν περὶ ψυχῆν ἀγα-
 20 θῶν γίνεται καὶ οὐ τῶν ἐκτὸς. συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ
 εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα· σχεδὸν γὰρ εὐζῶια
 τις εἴρηται καὶ εὐπραξία. φαίνεται δὲ καὶ τὰ ἐπιζητούμενα
 τὰ περὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἅπανθ' ὑπάρχειν τῷ λεχθέντι. τοῖς
 μὲν γὰρ ἀρετῇ τοῖς δὲ φρόνησις ἄλλοις δὲ σοφία τις εἶναι δο-
 25 κεί, τοῖς δὲ ταῦτα ἢ τούτων τι μεθ' ἡδονῆς ἢ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς·
 ἕτεροι δὲ καὶ τὴν ἐκτὸς εὐετηρίαν συμπαραλαμβάνουσιν.
 τούτων δὲ τὰ μὲν πολλοὶ καὶ παλαιοὶ λέγουσιν, τὰ δὲ ὀλιγοὶ
 καὶ ἔνδοξοι ἄνδρες· οὐδετέρους δὲ τούτων εὐλογον διαμαρτά-
 νειν τοῖς ὅλοις, ἀλλ' ἔν γε τι ἢ καὶ τὰ πλεῖστα κατορθοῦν.
 30 τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴν ἢ ἀρετὴν τινα συνῶδος ἐστίν
 ὁ λόγος· ταύτης γὰρ ἐστὶν ἢ κατ' αὐτὴν ἐνεργεῖα. διαφέρει
 δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνά-
 νειν, καὶ ἐν ἔξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἔξιν ἐνδέχεται
 1099a μὴδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ
 καὶ ἄλλως πῶς ἐξηγητικῶτι, τὴν δ' ἐνεργεῖαν οὐχ οἷον τε·
 πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει. ὥσπερ δ' Ὀλυμ-
 πίασιν οὐχ οἱ κάλλιστοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται ἀλλ'
 5 οἱ ἀγωνιζόμενοι (τούτων γὰρ τινες νικῶσιν), οὕτω καὶ τῶν
 ἐν τῷ βίῳ καλῶν κἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι
 γίνονται. ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτὸν ἡδύς. τὸ
 μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ
 λέγεται φιλοτιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα
 10 δὲ τῷ φιλοθεώρῳ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ

8. [La felicità implica, oltre alla virtù, anche beni esteriori].

Dobbiamo dunque indagare sul principio non solo sulla base di una conclusione logica [10] dedotta da premesse, bensì partendo anche da ciò che su di esso comunemente si dice: tutti i fatti sono in armonia con la verità, e la verità mostra presto la sua discordanza col falso. Poiché i beni sono stati divisi in tre gruppi, e poiché gli uni sono stati chiamati beni esteriori, gli altri beni dell'anima e beni del corpo, noi affermiamo che quelli dell'anima sono beni nel senso più proprio [15] e nel grado più elevato, poniamo tra i beni dell'anima le sue specifiche azioni e attività. Perciò la nostra affermazione sarà giusta, almeno se si segue questa opinione, che è antica ed ha ricevuto il consenso dei filosofi. Ed è corretto anche dire che il fine è costituito da certe azioni e attività, poiché così esso viene a trovarsi tra i beni dell'anima [20] e non tra quelli esteriori. S'accorda poi con la nostra definizione l'opinione che l'uomo felice è quello che vive bene ed ha successo: infatti la felicità è stata definita, pressappoco, come una specie di vita buona e di successo. È manifesto che gli elementi della felicità di cui si va in cerca si ritrovano tutti in quanto abbiamo detto. Infatti, alcuni ritengono che la felicità consista nella virtù, altri nella saggezza, altri in un certo tipo di sapienza; [25] per altri, poi, essa è o tutte queste cose insieme o una di queste in unione col piacere, o comunque non senza piacere; altri, infine, vi aggiungono anche la disponibilità di beni esteriori. Di alcune di queste opinioni ci sono sostenitori numerosi e antichi, di altre pochi ma famosi: è ragionevole pensare che né gli uni né gli altri siano completamente in errore, ma che essi colgano nel segno almeno in un punto, o anche nella maggior parte dei punti. [30] La nostra definizione dunque è in accordo con coloro che identificano la felicità con la virtù o con una virtù particolare, poiché l'attività secondo virtù è propria di una determinata virtù. Certo non è piccola la differenza se si pensa che il sommo bene consista in un possesso oppure in un uso, cioè in una disposizione oppure in una attività. Può essere, infatti, che la disposizione ci sia, [1099a] ma non compia alcun bene, come in chi dorme o in qualche altro modo è inattivo; ma per l'attività ciò non è possibile, giacché essa necessariamente agirà ed avrà successo. Come nelle Olimpiadi non sono i più belli e i più forti ad essere incoronati, [5] ma quelli che partecipano alle gare (infatti i vincitori sono tra questi), così nella vita è giusto che conseguano ciò che è bello e buono coloro che agiscono. La loro vita poi è per se stessa piacevole. Infatti il godere è proprio dell'anima, e per ciascuno è piacevole ciò di cui si dice che è amante: per esempio, un cavallo per l'amante dei cavalli, uno spettacolo [10] per l'amante degli spettacoli; allo stesso modo le

φιλοδικαίω καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. τοῖς
 μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαύτ'
 εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοισ ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαύται
 δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδέαι καὶ
 15 καθ' αὐτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν
 ὥσπερ περιήπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.
 πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς
 καλαῖς πράξεσιν· οὔτε γὰρ δίκαιον οὐθεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ
 χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ' ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα
 20 ταῖς ἐλευθερίοις πράξεσιν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.
 εἰ δ' οὕτω, καθ' αὐτάς ἂν εἴεν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδέαι.
 ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγαθαὶ γε καὶ καλαί, καὶ μάλιστα τούτων
 ἕκαστον, εἴπερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος· κρίνει
 δ' ὡς εἴπομεν. ἀριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἢ
 25 εὐδαιμονία, καὶ οὐ διώρισται ταῦτα κατὰ τὸ Δηλιακὸν ἐπί-
 γραμμα·

κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῶστον δ' ὑγιαίνειν·
 ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίστοις ἐνεργείαις· ταύ-
 30 τας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμέν εἶναι τὴν εὐδαι-
 μονίαν. φαίνεται δ' ὁμοίως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεο-
 μένη, καθάπερ εἴπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥάδιον τὰ καλὰ
 πράττειν ἀχορήγητον ὄντα. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται,
 1099b καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλοῦτου καὶ πολιτικῆς
 δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητῶμενοι ρυπαίνουσι τὸ μακάριον, ὅλον
 εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους· οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ
 τὴν ιδέαν παναίσχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος,
 5 ἔτι δ' ἴσως ἦττον, εἴ τῳ πάγκακοι παῖδες εἴεν ἢ φίλοι, ἢ
 ἀγαθοὶ ὄντες τεθνήσκουσιν. καθάπερ οὖν εἴπομεν, ἔοικε προσδεῖ-
 σθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας· ὅθεν εἰς ταῦτ' ἀτάττουσιν
 ἔνιοι τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἕτεροι δὲ τὴν ἀρετὴν.

9. Ὅθεν καὶ ἀπορεῖται πότερόν ἐστι μαθητὸν ἢ ἐθιστὸν ἢ καὶ
 10 ἄλλως πως ἀσκητὸν, ἢ κατὰ τίνα θείαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην

cose giuste per l'amante della giustizia, e, in genere, le azioni conformi alla virtù per l'amante della virtù. Insomma, per la massa degli uomini le cose piacevoli sono in conflitto perché non sono tali per natura, mentre per gli amanti del bello sono piacevoli le cose che per natura sono piacevoli: tali sono le azioni secondo virtù, cosicché esse sono piacevoli sia per questi uomini sia [15] per se stesse. La vita di costoro, dunque, non ha bisogno del piacere come di qualcosa di accessorio, ma ha il piacere in se stessa. Oltre a quanto s'è detto, infatti, non è buono chi non compie con piacere le azioni buone: infatti nessuno direbbe giusto chi non compie con piacere azioni giuste, né liberale [20] chi non compie con piacere azioni liberali: lo stesso vale per le altre azioni buone. E se è così, le azioni secondo virtù saranno piacevoli per se stesse. Ma saranno di certo anche buone e belle, e in massimo grado piacevoli buone e belle, se è vero che giudica bene di loro l'uomo di valore: ed egli giudica come abbiamo detto¹⁶. Dunque, la felicità è insieme la cosa più buona, la più bella e la più piacevole, [25] qualità queste, che non devono essere separate come fa l'iscrizione di Delo:

«La cosa più bella è la più grande giustizia;
 la cosa più buona è la salute;
 ma la cosa per natura più piacevole è raggiungere ciò che si desidera».

Infatti, tutte queste qualità appartengono alle migliori attività: e queste, [30] o una sola tra loro, la migliore, noi diciamo essere la felicità. È manifesto tuttavia che essa ha bisogno, in più, dei beni esteriori, come abbiamo detto: è impossibile, infatti, o non è facile, compiere le azioni belle se si è privi di risorse materiali. Infatti, molte azioni si compiono [1099b] per mezzo degli amici, della ricchezza, del potere politico, come per mezzo di strumenti. E coloro che sono privi di alcuni di questi beni si trovano guastata la felicità: per esempio, se mancano di nobiltà, di prospera figliolanza, di bellezza; non può essere del tutto felice chi è affatto brutto d'aspetto, chi è di oscuri natali, o chi è solo e senza figli; [5] e certo lo è meno ancora chi ha figli o amici irrimediabilmente malvagi, o chi, pur avendoli buoni, li ha visti morire. Come dunque abbiamo detto, la felicità sembra aver bisogno anche di una simile prosperità esteriore; ragion per cui alcuni identificano la felicità con la fortuna¹⁷, mentre altri l'identificano con la virtù.

9. [Come si acquista la felicità?].

Di qui nasce anche la questione se la felicità si acquista mediante studio o per consuetudine, o [10] con qualche altro tipo di esercizio,

Aristotle's
DE MOTU ANIMALIUM

*

Text with Translation, Commentary,
and Interpretive Essays by

MARTHA CRAVEN NUSSBAUM

PRINCETON UNIVERSITY PRESS
PRINCETON

APPENDIX: THE FUNCTION OF MAN

Any analysis of Aristotle's functional arguments—and especially an analysis linked, as this is, with an exposition of Aristotle's views on practical reasoning and the explanation of human action (cf. Essay 4) must give some account of one of the most perplexing and problematic of those arguments, the famous argument concerning "the function of man" in *Nicomachean Ethics* I.7.¹ This argument presents difficulties both for a general understanding of Aristotle's teleology and for the proper assessment of the methods and aims of his ethical project. Essay 4 will treat the difficult ethical questions it raises more systematically and in greater detail; here I shall be able only to sketch the problems posed by the argument itself, to propose a plausible interpretation of its content and its results, and to indicate briefly what it implies for our understanding of Aristotle's aims in ethics.

We have seen that Aristotelian function-ascribing arguments usually concern themselves with the analysis of a complex containing-system—an animal, plant, or machine—into simpler systems and components. The point of ascribing a function to x is to show what vital activity of the whole organism is realized in that organ or system. Functions are, in the biological works, never ascribed to creatures as wholes, since this would serve no analytical purpose. But in the *Nicomachean Ethics*, we are suddenly confronted with a strange passage:

A clearer account . . . might perhaps be given, if we could first ascertain the function of man. For just as for a flute-player, a sculptor, or any artist, and, in general, for all things that have a function or activity, the good and the 'well' is

¹ Clark's *Aristotle's Man* contains an interesting and helpful discussion of this argument (chapter II.1) with which I am largely in agreement. Cooper's *Reason* draws a perceptive contrast between this argument and its counterpart in the *EE* (145, n. 2, and 148, n. 5).

thought to reside in the function, so would it seem to be for man, if he has a function. Have the carpenter, then, and the tanner certain functions or activities, and has man none? Is he born without a function? Or as eye, hand, foot, and in general each of the parts evidently has a function, may one lay it down that man similarly has a function apart from all these? What then can this be? Life seems to be common even to plants, but we are seeking what is peculiar to man (*to idion*). Let us exclude, therefore, the life of nutrition and growth. Next there would be a life of perception, but *it* also seems to be common even to the horse, the ox, and every animal. There remains, then, an active life of the element that has a rational principle (1097^b25 ff., tr. Ross).

The physiological organ, the eye, realizes some constitutive activity in the life of an animal. When we know the function of the eye, we know what point there is in animals' having eyes. In similar fashion, the question, "What is the function of a tanner?" helps us to understand why we have tanners in the *polis*: the workings of a larger containing system are being analyzed by ascribing constitutive functions to its parts. Our first reaction is to look for the containing system in which human beings are being characterized as rational agents, to ask in what whole their practical reasoning is a constitutive activity. If the argument does not, as Hardie believes, imply that man is an artifact, "an instrument designed for some use,"² it does at least seem to ask us to look at the entire universe, and to see how human purposes fit in with the life and activity of the whole. As we have argued earlier, such an approach would be a violation of Aristotle's constraints on teleology, and an exception in the *corpus*.

There is, however, no trace of such a plan in the argument itself or in the conclusions drawn from it. The argument devotes itself to an analysis of the capacities of human beings, asking which are and are not shared with other living creatures; its

² Hardie, *AET*, 23.

conclusion is only that a distinctively human life involves the exercise of practical reason. Neither in this book nor even in Book X is there any suggestion of divine providence or universal purpose. Even when we are invited to strive for divinity and to identify ourselves with the divine in ourselves, it is never with the end of *servi*ng the gods or a divine plan; nor does Aristotle anywhere indicate that the question, "Why are there human beings?" would be of the slightest interest to him.

The argument shares with the function-ascribing arguments to which it refers not their goal of analysis, but only their interest in the distinctive or characteristic. All ask what this thing does that nothing else like it does, what the differentia is which separates it from other members of its genus, what activity it causes not *qua* genus-member, but *qua* itself (cf. *Ph.* II.3).³ The examples that Aristotle cites, and the terminology of function, are indeed rather misleading if we look for a close analogy; this much cannot be denied. But it is also quite clear from context that Aristotle was interested only in a more limited analogy and was not, in fact, announcing a change in his general policy.

But to say this only gets us to the beginning of the really difficult questions raised by the argument. For we need to know (1) why Aristotle is interested in providing an account of human nature at the outset of a moral inquiry; (2) why, within such an analysis, he places such singular stress on the non-shared activity; and (3) why, among the non-shared activities (of which even Aristotle notes several),⁴ the activity of practical reason is given the first place. The first question is, for our purposes, the most crucial. Aristotle appears here to be saying that if we know what a man is, we will know how he should behave; he seems to be deriving behavioral norms from factual observations concerning human nature. He has, furthermore, been thought to

³ Clark concludes (26) that "*ergon* and *eidōs* are here identical." Aristotle is indeed arguing, as I shall claim, that a good human life includes the proper exercise of all the capacities belonging to the *eidōs*, but the term *ergon* seems clearly to be used for the part of the *eidōs* that is *idion* (1097^b34), unshared—the differentia.

⁴ Cf. Clark, p. 17; there are other examples in the biological works.

be treating these observations as given a priori, as forming the unquestionable, immutable basis for an ethical science.⁵ Before we can give a proper analysis of Aristotelian deliberation, we must try to understand (a) what Aristotle believes to be the function of reflection concerning human nature in one's deliberation about the good life, and (b) what status he accords these reflections in his scientific inquiry.

Why should it matter to me in my deliberation about what goods to pursue that men are creatures with capacities X, Y, and Z, of which only Z is not shared by the other related species? I am an individual; what do the goals of others matter, what does even my species-membership matter, in deciding what is good for me? Aristotle's answer, as it emerges here and elsewhere in the *Ethics*, is not some crude form of the naturalistic fallacy, but a subtle and powerful observation about human deliberation. Though it can be only briefly and apodictically set out here, with less textual support than I should like, I believe that the argument is something like this. We are not, when we deliberate about our good, solitary beings concerned only with our own satisfaction and our own responses. We are social creatures who require the company and the approval of others for a fulfilling life. We therefore deliberate with a view to justification: a good life must be one that we can justify as good to our fellow human creatures. The possibility of winning approval and reaching agreement is fundamental to our life and projects, since self-respect in a community of men is, for us, a basic good. We therefore must ask ourselves not simply, "What's a good life for me?" but "What's a good *human* life"—i.e., what life can I hope to commend as good to my fellow citizens? Deliberation takes place not in a vacuum, but in the *polis*. Prior to deliberating, I identify myself as a member of a

⁵ Cf. for example Maritain's interpretation in *The Rights of Man*: we are all like pianos, to be tuned to an external and independent (immutable) standard, the standard of human nature established for all time by God. It is not up to us to decide or to agree about what we are; that is given. Either we put ourselves in tune, or we must be "discarded as worthless" (61; for further discussion of Maritain's Aristotelianism, cf. Essay 4).

certain group, the human species; my reflections about action presuppose some notion of what a human being is, to what kind of community I belong, with what kinds of creatures I am trying to reach agreement. Aristotle indicates more than once that deliberation starts from a conception of the human person, and that this notion of what one is underlies the entire enterprise. "Each man wishes what is good for himself; but nobody chooses to have everything as becoming another sort of thing (as, e.g., a god now possesses the good); he chooses 'as what he is'" (*EN* 1166^a19 ff.). Nor can one wish one's friend the good of becoming another sort of being; deliberation and well-wishing, to make sense, must remain within the confines of a hylomorphic theory of personal identity. "A friend wishes his friend good for the friend's own sake—so he will have to remain the sort of creature he is; then he wishes him the greatest good he can have *as a man*" (*EN* 1159^a5 ff.). Aristotle realized as keenly as did Plato the importance to ethical deliberation of a theory of personal identity; and his hylomorphic theory denied, as Plato's dualism did not, that the person could ever exactly *be* the divinity within him.

We want, then, to reach some agreement about what a human being is before we try to see whether we can agree on the best plan of life—a life which we can justify to one's peers. There is in the argument as I have presented it no appeal to self-evidence, no hint that the capacities we are discussing are our god-given essence that we are exhorted, in consequence, to use to the full. Aristotle presents this argument as a "sketch" (*perigeographthō*, 1098^a20), which can be filled in in the course of time and within the limits of precision set by the nature of the subject matter. Shortly thereafter (1098^b10 ff.), he insists on the importance of considering *ta legomena*, what we say; a correct account will be one that harmonizes with this evidence, while a bad one will soon clash. The *Ethics* explicitly builds its account upon the *phainomena*, or *legomena*, of action.⁶ The criticism of the Socratic account of *akrasia* in Book VII (cf. especially

1145^b20, 27) is the occasion for one of Aristotle's most famous and most explicit methodological claims (1145^b2 ff.): we must in ethics, as in other areas, set down the "appearances," work through the problems they present, and produce an account which will preserve all of these common beliefs, if possible, but, if not, the greatest number and the most important. Moral philosophy starts from our common beliefs and sayings, from which it tries to build a harmonious picture.

The discussion of human nature gives no evidence of violating this general aim. Its context and its content indicate that it is an attempt to make some clear sense of our ordinary beliefs about what a human being is before we try to reach agreement about a good life for a human being. Aristotle addresses the work to reflective men (1095^a6 ff.), men who want to plan their lives and not merely to live from moment to moment. He suggests that for such men a sorting-out of the questions with which the *Ethics* will deal *will* make a difference—not because it will put them in touch with the a priori, but because, as archers, they will thereby get a clearer view of the target at which they are aiming (1094^a33–34). What we ought to be after in ethics, he suggests, is a broad consensus among the mature and reflective, an ordering of their moral intuitions through reasoned adjustment of competing considerations—a theory very much like Rawls's notion of "wide reflective equilibrium,"⁷ which explicitly rejects appeals to the a priori, but also insists that a non-relativistic agreement can be reached among rational men.

This does not yet, however, tell us exactly *how* an analysis of human nature ought to affect rational deliberation—and, particularly, why Aristotle should be so very interested in man's *characteristic* activity, or *ergon*. Limits of space prevent a fully adequate account of these questions. But a plausible reading of

⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, especially 20–21 and 48–53. The approach is shared by Sidgwick, who, like Rawls (51, n. 26), traces it back to Aristotle. Cf. especially *Methods of Ethics*, Preface to the 6th Ed.: "What he gave us there was the Common Sense Morality of Greece, reduced to consistency by careful comparison: given not as something external to him but as what "we"—he and others—think, ascertained by reflection."

⁶ Cf. Owen, "Tithenai."

the emphasis on reason can, I think, be found. Throughout this section of Book I, Aristotle's main concern has been with popular hedonism. "Most men appear to prefer a slavish life, a life fit for beasts" (1095^b19). Aristotle is not going to go on to propose a view of the good life that *minimizes* the exercise of those capacities that we share with other animals.⁸ In the account of the virtues the ascetic is as defective as the excessively sensual. The *ergon* argument cannot be telling us that we should concern ourselves with reason *only*. Nor does it appear to say this. But the emphasis on this characteristic activity can be seen as motivated (1) by the challenge of hedonism and (2) by practical reason's *architectonic* function: it, and it alone, can arrange for both reason and the shared animal functions to get their due place in a complex human life. Aristotle commends to his reflective audience a life that (1) involves the exercise of all our human capacities, and is thus a truly human life, rather than one which could just as well be led by a plant or a cow, and that (2) is governed and planned in such a way as to give both shared and non-shared capacities their appropriate role—and this means governed and planned by practical reason. If we think reflectively about what a human being is, he suggests, we will have reason to prefer a life under the direction of practical reason to the slavish or cowlike life of pleasure and also to *any* life that is carried on without order or direction. We want a life that uses all our capacities. Such a life both includes the exercise of reason and requires rational direction.

⁸ This is clearly true of *EN* I–IX; Book X raises perplexing problems. Cooper's *Reason* (II–III) offers an excellent discussion of the difficulties and a convincing defence of the "inclusive-end" reading of the *EN*.

ESSAY 2

 THE DE MOTU ANIMALIUM AND
 ARISTOTLE'S SCIENTIFIC METHOD

At the opening of the *Meteorologica*, Aristotle pauses to comment on the general outlines of his whole series of inquiries concerning natural change and living beings:

We have spoken before about the first reasons in nature, and about natural change in general, and also about the stars that are marshalled in accordance with the motion of the heavens, and about the bodily elements: their number, their kinds, and their changes from one to another, and about coming-to-be and perishing in general. The part of this inquiry which remains to be pursued is what everyone used to call "meteorology" (338^a20–29).

After a few comments on the subject-matter of the inquiry at hand, he continues:

When we have gone through these subjects, let us see if we can give an account, according to the procedure we have been following, of animals and plants, both in general and separately. For when we have said this, we will have just about completed the whole plan we set out from the beginning (339^a5–9).

This probably served as an introduction to a course of lectures given by Aristotle on natural science.¹ There is good reason—stylistically and contextually—to think it was composed by Aristotle himself,² and that it shows, if not that the treatises were mapped out and composed in the order indicated (which they almost certainly were not), then at least that Aristotle

¹ Mansion, *Introduction*, 7–31; cf. also Düring, *PA*, 5 ff.

² The question of authenticity receives a thorough discussion in Capelle, "Das Proömium."